

明清之際連續着的基礎構造

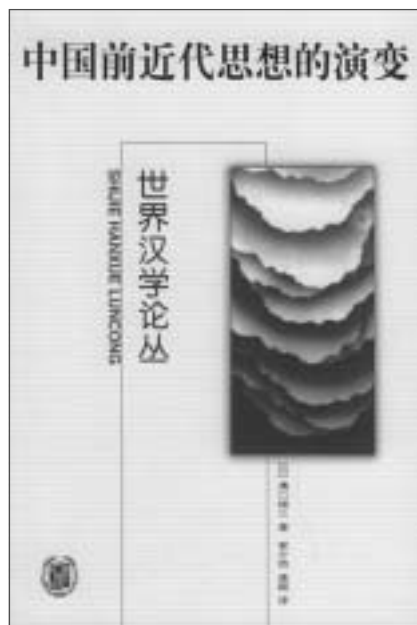
——讀島田虔次《中國近代思維的挫折》和 溝口雄三《中國前近代思想的演變》

● 張 循



島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2005）。

錢穆曾認為，「西方人似乎較不重歷史」，直到「現代國家興起，綿歷了一段稍長時期，才各自注重到他們各自的歷史」，然而「西方人



溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，2005）。

讀歷史，多出於一種好奇心、求知心，與其研究自然科學之興趣無大異」。而「中國人讀中國史，則隨附着一番對於其自己民族生命之甚深

很有趣的發現是，如果按照錢穆對中西史學的評價來看，那麼島田和溝口的例子就顯示出，日本漢學家研究中國史的態度和感受，似乎正好處在中西之間。

溝口對中國文化所寄予的希望實在讓他顯得比不少中國人更「中國」一些。但他對中國文化所抱的充分信心，恰與自晚清以降文化自信心大挫的中國學人形成了強烈的對比，就此而言，似乎他的「中國化」又正好提示了他畢竟不是一個中國人。

情感」，因為「中國人重視歷史，在其文化傳統中有極深極厚之文化淵源。故在中國人心中，無不抱有一番深厚的歷史情感」^①。西方人讀歐洲史尚「多出於一種好奇心、求知心」，那麼他們讀中國史時自然就更是不帶情感的局外人了。

筆者最近讀了兩部日本漢學家討論中國近代（又稱前近代）思想（實即明、清思想）的著作，分別是島田虔次的《中國近代思維的挫折》和溝口雄三的《中國前近代思想的演變》（以下簡稱《挫折》和《演變》，引用只註書名和頁碼）。很有趣的發現是，如果按照上述錢先生對中西史學的評價來看，那麼島田和溝口的例子就顯示出，日本漢學家研究中國史的態度和感受，似乎正好處在中西之間。

一 東洋人畢竟是東洋人

溝口專門為其書的中譯本寫了一篇〈致中國讀者的序〉，特地申明說：「我衷心希望中國知識界的眾位先生們理解，我們外國的中國學家研究中國，決不僅僅是出自個人興趣和對中國的愛好，而是以完成人類的課題為目的的。請和我們共同分擔這個責任吧。」他對中國學人的這一邀請透露着一種「東道主」似的意識；而他所說的「人類的課題」，則是希望「把中國思想中形成深厚傳統而蘊積的仁愛、調和、大同等道德原理作為人類的文化遺產而提示於世界人類」，「從而面向為回答二十一世紀的課題而構築新的原理」（〈致中國讀者的序〉，載《演變》，頁5）。

溝口對中國文化所寄予的這份希望，其殷切程度實在讓他顯得比不少中國人更「中國」一些。這種研究中國史的動機顯然與西方人的「好奇心」、「求知心」不可同日而語。不過轉念一想，溝口對中國文化所抱的充分信心，恰與自晚清以降文化自信心大挫的中國學人形成了強烈的對比，就此而言，似乎他的「中國化」又正好提示了他畢竟不是一個中國人。

島田比溝口更明朗地表達了他對中國文明的一種「感情」。他認為「中國文明，特別是對儒教文明」，「具有可以像中國繪畫那樣所直接地表現出來的那種優越的先進性……要把這種先進性否定掉」，他的「感情是無論如何也不允許的」，因為他「抹不掉對中國文明、儒教文化以及它那具有深厚根基的文化之深深的敬畏之念」（〈後記〉，載《挫折》，頁179）。

然而，更能體現日本學人對中國文化的認識畢竟稍隔一層的也是島田。他說他「曾經在漫讀阮元的《疇人傳》時，對於那些接觸到西洋科學的儒家不肯虛心地折服西洋科學的精妙，或說我們中國『古已有之』，或說『禮失求野』……這種徹底誇耀中國學術之優越性的態度，不由得大吃一驚」（《挫折》，頁209）。清代儒家這種「萬物皆備於我」的情緒，對經受過晚清以來歷史洗禮的中國學人來說實在已是見慣不驚、而且心領神會的了，但島田的反應是「大吃一驚」。他的一驚也不由得讓筆者一驚，猛然感悟到東洋人畢竟還是東洋人，他們對中國的諸多文化傳統的理解終究有一間未達，

對中國知識人的某些特殊心態也難以獲得「了解之同情」。

按照「正常」邏輯，處於中西之間的日本漢學家針對中國歷史的觀察眼光與思維方式，較之西方漢學家而言，應該與中國學人更為相近。也許在若干問題上的確如此，但這種情況並不能推及一般。至少在島田和溝口所討論的中國近代思想這一特定問題上，中國學人的主流思路就與他們大相逕庭，反而同西方漢學家的看法頗為接近。

在發掘中國近代思想時，中國學人通常看重清代漢學，因為講求實據、倡導客觀考證的清代漢學展示了一種近似於「科學」的精神，而「科學」顯然體現着典型的「近代性」。西方漢學家的觀點與此相近，專研明、清思想史的美國漢學家艾爾曼 (Benjamin A. Elman) 可謂其代表。艾氏認為「十七、十八世紀，儒學話語出現了一種向知識主義的轉變」，他的名著《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》(From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China)，其題目本身就在宣示這種轉變^②。

據艾爾曼指出，「1917年，胡適在哥倫比亞大學撰寫學位論文時，自視為激進份子。他聲言：『我相信，中國哲學的前途取決於是否擺脫儒家道德理論和信條的束縛』。後來，他才發現，清代先行者業已為他擺脫這些束縛準備了條件。」^③事實上，艾氏在他的書中援引胡適的例子也就表明，「清代先行者業已為他擺脫這些束縛準備了

條件」不僅是胡適的「發現」，同樣也是艾氏自己的「發現」。所以他的這段文字恰到好處地展現了中西學人觀察中國近代思想時所共同具有的「科學」的眼光。在這種眼光下，中國近代思想的特徵無疑應該往清代漢學裏面去尋找^④。

島田和溝口所代表的東洋眼光卻與此迥異，他們看重的是明代中葉以來王陽明的心學。溝口說他的「立論雖和島田氏的相異，但其實大體上和島田氏的相同，即在思想史上無妨將陽明學看作近代的遠的淵源」(《演變》，頁45)。換言之，明代中葉以降的中國思想，其實大體都是王學的繼續與展開。他們何以會如此重視王學？

通過島田的一段慨歎可以發現，王學在中、日兩國的不同遭遇應該是原因之一。島田說：

一般認為，陽明學發展至其末流，便墮落於空疏的概念遊戲，即所謂的「玄學」之中，而被其浸潤的士大夫，則陷入無氣力、無理想的境地，結果就發展成為被稱之為「心學橫流」的社會性弊病。陽明學就是這樣被定論的。更有甚者，心學還被咒罵成是明朝社稷之所以滅亡的根源。被我國所移植的陽明學，倒是一直以很高的評價而受到關注，甚至還被看成是明治維新的一個精神推動力。把兩國對陽明學的評價相對比，人們不禁為這種評價的懸殊之大而感到吃驚。然而，一種獨自形成的思想，在它誕生的過程中就完全墮落了，應該得到很好評價的東西完全沒有了，這是令人難以置信的。(《序》，載《挫折》，頁1)

在發掘中國近代思想時，中國學人通常看重清代漢學，因為講求實據、倡導客觀考證的清代漢學，展示了一種近似於「科學」的精神，而「科學」顯然體現着典型的「近代性」。

既然島田和溝口認定王學為中國近代思想的源頭，自然就要強調明清思想連續的一面，而不像中、西學人那樣看重明清思想的轉折，甚或視清學為明學的反動。因為如果承認清代思想是對王學的反動，那麼，清代三百年就將變成一個空白時代。

島田這段為王學在中國的遭遇打抱不平的文字，可謂情見乎辭。從中可以看出，日本獨特的王學傳統深刻地影響了日本漢學家觀察中國近代思想時的視角。這樣的說法應該並不為過。

二 明清思想的連續

既然島田和溝口認定王學為中國近代思想的源頭，他們自然就要強調明清思想連續的一面，而不是像中、西學人那樣看重明清思想的轉折，甚或視清學為明學的反動。因為如果承認清代思想完全是從對王學的反動中而來，那麼，在中國近代思想的歷程中，反王學的清代三百年就將變成一個空白時代。所以島田表示，「說清學的實事求是對明學空疏的『反動』而引起的，說明清的精神史是沒有聯繫的」，這是「根據清學來規範明學的態度」所招致的「重大的錯誤結果」（〈序〉，載《挫折》，頁4）。他當然不是認為明、清思想之間沒有變化與差異，因為「明清的非連續性，本來就是理所當然的，但是，如果不抓住在其本質上所存在着的、具有深刻連續性的基礎構造，那麼，要想統一地把握近世的中國，歸根結底是不可能的」（〈序〉，載《挫折》，頁5）。溝口因此而盛讚島田「是最早的、正式的以『掌握明清之際連續着的基礎構造』為自己研究課題的第一個人」（《演變》，頁28），同時自認是這一課題的「後發者和後進者」（《演變》，頁29）。

但不免讓人稍感遺憾的是，無論是島田還是溝口，他們對明清思

想連續性的論述皆多有不足。溝口已經覺察到了島田的問題。他說島田「既正確地說（清朝考證學）『在更深一層的意義上說，是明朝心學的連續和開展』，但又說『不是自然的開展，而是被強制的和被扭曲的』，而以清代思想「為被扭曲的這一視點」，「不但不能說明明清的連續性，就是對清末革命思想的歷史繼承性也不能充分說明」（《演變》，頁34）。

筆者在閱讀島田的《挫折》一書時也感覺到，雖然「掌握明清之際連續着的基礎構造」是作者的基本意圖之一，但他的論述不僅沒讓人感受到這種連續，反而隱隱透露着明清之際的斷裂。他一再稱清學為「現代的科學實證學」（《挫折》，頁114）、稱清儒為「現代意義上的『學者』」（《挫折》，頁88），那麼實在無法令人明白，被他視為中國近代思想源頭的陽明學與「現代的科學實證學」之間究竟能具有怎樣的「連續性的基礎構造」？現在根據溝口的話來看，筆者這一感受至少不是完全出於誤解。

島田頗坦誠地說，「著者在本書中把歐洲近世性的特徵——或，在形成市民社會的近世的時候，參與其過程而起了很大作用的歐洲性的特徵——作為法則上的有典型性的特徵而設想起來，然後在與此的對照中來試圖理解舊中國」（《挫折》，頁195）。溝口很正確地指出，這種十足的「歐洲近代」史觀正是島田出現上述問題的根源所在：「依據『歐洲近代』史觀的人士，其結論不能不說這個『近代』，在明末清初遭到了挫折」，「因為王學左派所重視的這



李贄像

些所謂『近代』的傾向，隨着陽明學的告終，在清代就完全消滅了」（〈致中國讀者的序〉，載《演變》，頁3）。

島田以王學左派、特別是泰州學派的李贄為中國近世思想的高峰，以此為視點來尋找明清思想的連續性，其困難是可以想見的。島田說「清朝泰州學派的學統究竟是怎樣的我不完全清楚」（《挫折》，頁202），這是很自然的事。錢穆即曾看出，「清儒理學既無主峰可指，如明儒之有姚江；亦無大脈絡大條理可尋，如宋儒之有程朱與朱陸」^⑥。所以，泰州學派在清代究竟有沒有所謂「學統」、甚至還能不能說存在這樣一個「學派」，本身就是問題。在王學已成過街老鼠人人喊打的清代，也實在難以令人相信明末的泰州王學竟是那一時代思想史的「基礎構造」。

溝口接受了島田所提示的晚明王學的線索，補偏救弊，繼續探尋中國近代思想的獨特性與明清思想的連續性。他補偏救弊的方法，一言以蔽之，就是我們今天已經耳熟能詳的「在中國發現歷史」。因此他

說「島田氏和我的不同就在於……我是一開始就把理解中國的獨特性作為自己的研究課題的」（《演變》，頁30），換言之，他要着力論證的是，「在中國思想中存在着不同於歐洲思想史的展開的中國獨自的思想史的展開」（〈致中國讀者的序〉，載《演變》，頁3）。

擺脫「歐洲思想」的糾纏讓溝口的觀察獲得了充分的自由，使他不必拘泥於明代泰州王學（其背後是歐洲近世市民社會的特徵）或清代漢學（其背後是「科學」）等所謂「學派」的限制。他可以出入於不同學派人士的思想內部，拈出諸如理、欲、公、私等共有的觀念來觀察其流變。特別是他通過觀察晚明到清中葉儒者內部「克己解」（指對《論語》「克己復禮」四字的解釋）的變化，為我們勾勒了一條「從明代後期的陽明學到清代中期的戴震學這一期間的思想史的展開」的線索（《演變》，頁274），由島田提出的明清思想連續性的思路在此才落實為一種具體的可操作的東西。

與此同時，溝口又根據戴震的「克己解」指出，「戴震的考證學方法論，說到底，是和〔戴氏的〕存人欲的天理不可分的」，因為「存人欲的天理」觀認為所謂的「理」應該「對萬人都是普遍妥當的」，這就要求必須「就着萬人共有的經典而定立理的是非邪正」（《演變》，頁300）。這樣，戴震的考證學和義理學之間就被一條可以理解的邏輯聯繫起來了。在筆者看來，與將戴震的考證學視為一種「知識主義的轉變」相比，溝口這種對戴震的認識似乎更加符合戴氏作為一名「儒者」的背景。

擺脫「歐洲思想」的糾纏讓溝口不必拘泥於明代泰州王學或清代漢學等所謂「學派」的限制。他可以出入於不同學派人士的思想內部，拈出諸如理、欲、公、私等共有的觀念來觀察其流變。

所以，在以「學派」為視點的島田那裏，晚明王學尤其是李贄的思想不能不被看成遭受了挫折；而溝口則發現，雖然王學在明末以降始終被視為異端，但王學的「思想、行為的真髓卻被歷史地繼承下來了」（《演變》，頁34）。於是乎，溝口下面這段帶有總結意味的話就極值留意了：

從陽明學到戴震學（比較一般地說，就是明清思想），只從克己解這一項來看，它在思想史的一個脈絡之中完成了繼起性的展開。……這個展開是由於難以抑制的時代潮流，而與王門的為善去惡派、無善無惡派，以及東林派、實踐躬行派、考證學派等的學派異同無關，由此我們也可確認，學派的辨別在解明思想史的潮流上只具有次要、再次要的意義。（《演變》，頁315）

溝口說這段話時是在上世紀70年代，而即使是到了今天，這種認為學派的差別是「次要」、「再次要」的言論，在明清思想史領域內（尤其是清學史領域內），仍然會被視為相當大膽的。應該說，溝口這番「在中國發現歷史」的努力的確使他在中國發現了「歷史」。他發現的這個「歷史」縱然未必那麼「正確」，但他這種超越「學派」的思路的確能為我們觀察明清思想的連續性提供更寬闊的視野。

不過，溝口所勾勒的這個明清「思想史的一個脈絡」仍然顯得過於單薄。首先，在清代思想史的領域內，他予以較多關注的只有黃宗羲、顏元和戴震等幾個人，對這幾

個人也只是從民本思想或克己解等幾項特殊的論題上着眼。這些特殊的論題同他們的整個思想體系是如何配合的？他們的整個思想體系是否又如何體現着明清思想的連續性？他對這些問題都還未予以清楚的交代。至於其他眾多的清代儒者的思想狀況，更是基本沒有涉及。

其次，縱然明清思想確實有「連續着的基礎構造」，但至少在面貌上，「尊德性」的明代理（心）學與「道問學」的清代漢學的確是迥然不同的。這種既連續又斷裂的現象應該如何解釋呢？換言之，溝口為自己確定的任務是弄清「〔明清儒學〕現象上的差異是在甚麼樣的基礎構造上展開的」（《演變》，頁36），而我們勢必還要追問，「現象上的差異」和「基礎構造」之間又具有怎樣的關聯呢？對此問題溝口沒有着意探究。不過，這並不是由於他的疏忽，因為正如他所說，「在我們之間還沒有確立綜合地掌握這一事實的視點」（《演變》，頁36）。而令人頗感遺憾的是，直到今天，我們也還沒能建立、甚至似乎沒有感到亟需建立這樣一個「綜合的視點」。

三 綜合的視點

從晚清開始，西方科技和文化的東傳陡然加劇，在經過「禮失求野」一類思想調適並最終宣告無效之後，中國知識界在整體上陷入了極度的緊張之中。中國思想傳統中的「科學」成份成了中國學人有意無意間拼命想要發掘的東西，無奈與西方自然科學直接對應的那部分家

從晚清開始，西方科技和文化的東傳陡然加劇，在經過「禮失求野」一類思想調適並最終宣告無效後，中國知識界整體上陷入了極度的緊張之中。中國思想傳統中的「科學」成份成了中國學人有意無意間拼命想要發掘的東西。

底實在寒磳得拿不出手，於是至少可以牽扯上「科學精神」的清代漢學不得不出來救場，被冠以「中國的文藝復興」、「科學的曙光」、「為知識而知識」等名號。

顧頡剛曾回憶說：「在北京大學的同學中，毛子水先生（准）是我最敬愛的。……我每次到他齋舍裏去，他的書桌上總只放着一種書，這一種書或是《毛詩》和《儀禮》的注疏，或是數學和物理的課本。」^⑥中國學人用清代漢學的經學考據傳統來接引（或對抗）西方的自然科學，這幅不免有些苦澀的畫卷，在毛子水的書桌上生動地展現出來了。

不能不承認，這種「科學」陰影下的緊張，在當代中國學人的心中仍然揮之不去。清代漢學之所以會成為中國學人討論晚明和清代思想的近代性時關注的焦點，在很大程度上恐怕都和這一緊張有關。余英時教授曾在其《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》一書語意凝重的〈自序〉中說：「我們必須承認，儒學的現代課題主要是如何建立一種客觀認知的精神，因為非如此便無法抵得住西方文化的衝擊。」^⑦筆者相信他的話在相當程度上仍能夠代表當代中國學人的整體心理。

作為現代研究者，我們在研究中通常都會做出某些有意識的申明，比如我們會說，不再簡單地認為清代漢學體現的就是西方「科學」的精神，更不會認為漢學的發展必然會導出自然科學。但有時候，這些申明會顯得總有那麼一點曖昧或不太甘心。我們像身處「科學」的故

鄉的西方漢學家那樣，更重視明清思想的非連續性，更願意強調清代漢學針對宋明理學的「知識主義的轉變」，而不太注意日本漢學家提示的晚明以降王學的連續演變線索，就此而論，恐怕多少表明我們的思路裏仍然潛藏有趨近「科學」的目的論傾向^⑧。

不過，筆者必須「有意識地申明」，這樣說絕無意表示島田和溝口等日本漢學家的思路才是「正確」的。事實上，島田和溝口的論述也同樣有目的論的傾向。前者一心要「打破言之不合理的亞細亞停滯論」（《挫折》，頁28），後者是要「以亞洲固有的概念重新構成『近代』（《演變》，頁7）。歐洲有歐洲的「近代」，而亞洲有亞洲的「近代」，這與其說是他們證明出來的結論，不如說是他們預設的前提。不僅如此，在何為「近代」、何為「前近代」等問題上，他們也沒能克服諸多理論解釋上的困難。葛兆光教授已經看出，既然溝口認為歐洲、亞洲、中國、日本，「各有各的」近代，大家都可以不一樣，那麼他又「怎麼能夠在可以被共同理解的範圍內，說出一個曾經存在於時間和空間中的，大家都明白的『近代』和『近代性』來」^⑨？

這個困難對島田來說也同樣存在。「本來的意圖原在於解明中國的獨特性」（《演變》，頁31）的島田竟會毫無保留地以「歐洲近世性的特徵」為尺規來衡量中國，正是由於所謂「近世性」、「近代性」、「中國的獨特性」等概念的內涵實在難以確定，所以為了讓「大家都明

「科學」陰影下的緊張，在當代中國學人的心中仍然揮之不去。清代漢學之所以會成為中國學人討論晚明和清代思想的近代性時關注的焦點，在很大程度上恐怕都和這一緊張有關。

白」，最後不得不認為最穩妥的方法還是「不如把已經非常完備的歐洲式學問的諸概念作為Index來實行」（〈後記〉，載《挫折》，頁177）。島田又承認，他「把歐洲近世性的特徵作為法則上有典型性的特徵而設想起來」，這種方法「表達了當時難以下定義的躊躇感」（〈後記〉，載《挫折》，頁178）。除了這些問題外，又如前文所提及，島田與溝口視角之形成是有日本王學的特殊境遇為其背景的，即便只從這一點上看，他們的論述充其量也只能是一家之言。

簡單地說，筆者只是有這樣一種看法，即通過觀察東洋漢學家眼光下的中國近代思想的圖像，可以幫助已經熟悉明清思想斷裂一面的我們，在同一時刻關注到明清思想連續的一面。既然這兩面同時存在，那麼特異於宋明理學的清代漢學的「道問學」精神，恐怕就不能代表清代儒學的全部傳統，也就不能被孤立出來視為一種「知識論述」或解釋為「知識主義的轉變」。它在歷史語境裏的真正意義必須與明清思想連續性的這一面結合起來重新加以整體的考慮。所以筆者深信，同時看到斷裂與連續的兩面，將有利於我們獲得考察明清思想、尤其是清代思想史的新的「綜合的視點」。

註釋

① 錢穆：〈中國文化傳統中之史學〉，載劉夢溪主編：《中國現代學術經典·錢賓四卷》，下冊（石家莊：河北教育出版社，1999），頁1017。

②③ 艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，趙剛譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁177；178。

④ 不過必須補充的是，雖然艾爾曼着力強調清代漢學的重要性，卻也並未將宋明以來的理學完全置之不顧。他曾表示，現代中國思想與學術的本土來源主要有兩個，一個是清代的考證學，另一個就是宋明以來的理學。參見Benjamin A. Elman, "The Unravelling of Neo-Confucianism: From Philosophy to Philology in Late Imperial China", 載中央研究院近代史研究所編：《近世中國經世思想研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁67-89。從艾氏文中的註釋可知，他的這一看法正是受到了島田虔次《中國近代思維的挫折》的影響。

⑤ 錢穆：〈清儒學案序〉，載《中國學術思想史論叢》，卷八（合肥：安徽教育出版社，2004），頁362。

⑥ 顧頡剛：〈古史辨第一冊自序〉，載《當代中國史學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁151。

⑦ 余英時：〈自序〉，載《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（北京：三聯書店，2000），頁7。

⑧ 中國學人中也有人強調以「連續」的眼光來考察清代思想史，參見錢穆：〈清儒學案序〉，頁357-78；馮友蘭：《中國哲學史》，下冊（上海：華東師範大學出版社，2000），頁302。

⑨ 葛兆光：〈九十年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》〉，載《域外中國學十論》（上海：復旦大學出版社，2002），頁22。